



***Édipo em Colona* à luz da filosofia ética aristotélica**  
***Oedipus at Colonus* by the light of Aristotelian ethics philosophy**

Jan Gerard Joseph TER REEGEN<sup>1</sup>

Tito Barros LEAL<sup>2</sup>

**Resumo:** Nosso objetivo é refletir sobre a influência da obra sofocliana na construção do pensamento ético aristotélico. Utilizamos aqui a tragédia *Édipo em Colona* para discutir questões centrais do pensamento ético do Estagirita, tais como: *sabedoria prática, juízo e prudência*. Para tanto, tentamos reconstruir a rota transitoria entre o pensamento mítico-político, expresso na temporalidade mítica das tragédias e o pensamento ético-político, experienciado no cotidiano da Atenas do século V a. C. Nossa proposta de análise é histórica e pretende mensurar sobre a validade de uma ou outra forma (mítico ou política) de interpretar a realidade e de nela se posicionar e agir. Apresentamos, pois, um olhar comparativo entre essas duas possibilidades intelectivas a fim de tentar compreender como uma contribuiu para a construção da outra.

**Abstract:** The main purpose presented in this article is to analyze how the Sophoclean works influenced the Aristotelian ethical thought construction process. In order to conduct this analysis, the tragedy *Oedipus at Colonus* is used to arouse the discussion on central questions in the ethical thought of Aristotle, such as practical wisdom, caution and prudence. Therefore, it was necessary to re-compound the transition route between the political-mythical thought, expressed in the mythical temporality of the tragedies, and the political-ethical thought, experienced in the Athens daily routine during the fifth century B.C. However, it is not the proposal of this article to establish an evolutionist analysis concerning the Greek philosophical knowledge construction process. Since this process was done by human efforts, so it is a historical product, it is not a purpose of this work elaborate any kind of validation about one or another way (mythical or ethical) of comprehension, behavior and action. Thus, herein is offered a comparative view between these two possibilities in order to understand how one contributed to the construction of the other one.

**Palavras-chave:** Tragédia – Ética – Sófocles – Aristóteles – Prudência

**Keywords:** Tragedy – Ethics – Sophocles – Aristotle – Prudence.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (PUCRS); Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UECE); Professor Titular da Faculdade Católica de Fortaleza.

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia (UECE); Historiador da Coordenação de Patrimônio Histórico e Cultural – COPAHC/SECULT. *E-mail:* titobarrosleal@hotmail.com

## I. Introdução

A deliberação é um momento fundamental no processo da ação ética pensada por Aristóteles. Segundo Pierre Aubenque<sup>3</sup> o conceito de deliberação (em grego, *boulésis*) tem origem no termo *boulé*, o qual designava, nos tempos de Homero, o Conselho dos Anciãos, vindo posteriormente na Atenas democrática designar o Conselho dos Quinhentos. Desse modo, no escopo da *Ethica Nicomachea* o termo tem uma aplicabilidade fundamentalmente técnica.

Mas a que se refere essa técnica e qual sua relação com a prudência na estrutura da teoria ética de Aristóteles? Até que ponto os escritos de Sófocles podem ser lidos como fonte para a elaboração racionalizada da categoria aristotélica de *prudência* apresentada na *Ethica Nicomachea*? Tentaremos dar uma resposta a estas indagações ao longo de toda a argumentação seguinte.

Cabe, contudo, atentar para a questão motivadora deste artigo, qual seja: em que medida se pode perceber nas tragédias sofocianas uma proposta superadora da concepção tradicional dos conceitos de *hamartía* (erro), *hybris* (desmedida) e *Moirá* (destino) norteadores indesejáveis do agir e da sorte humanas? A partir disso, em que medida se dá uma abertura para o pensamento fundado nos conceitos de *sabedoria prática*, *juízo* e *inteligência* conforme sistematizado na *Ethica Nicomachea*?

A resposta deve aclarar e definir as considerações aqui traçadas tendo em vista a proposição do problema da transição das mentalidades mítico-política / ético-política que marcam, de forma clara, o período de transição. A tragédia escolhida como ordenadora das questões e, portanto, fundamentadora das interpretações para este problema é *Édipo em Colona*. Ela, como tentaremos demonstrar, é complemento de *Édipo Rei* não só no que diz respeito à sequência mítico-literária dos fatos narrados nesta tragédia. *Édipo em Colona* parece mesmo complementar a proposta ético-política de emancipação do homem frente ao seu destino, o que nos leva a admitir que as duas tragédias são antecipadoras da própria filosofia ética aristotélica. *Édipo em Colona* é, pois, metáfora sofociana do amadurecimento antropológico da sociedade grega.

---

<sup>3</sup> Cf. AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 180 et seq.

## II. Considerações gerais sobre *Édipo em Colona*

### a) A tragédia

*Édipo em Colona* é obra considerada menor na produção trágica de Sófocles, mesmo assim, não chega a desmerecer a genialidade presente em seus diálogos. A peça foi representada pela primeira vez por volta de 401 a.C., em Atenas, poucos anos depois da morte de seu autor (406 a.C.). A maior significação dessa tragédia não diz respeito às questões técnicas próprias do gênero, nem mesmo à sua beleza literária<sup>4</sup>. De fato, supomos que a profundidade *antropo-ética* de seu conteúdo, as ponderações em torno da valorização da prudência, e a força do agir humano na construção de um destino livre do domínio da Moira, são as grandes inovações trazidas por esse escrito e, pelo que se sabe, poucos pensadores se dedicaram com maior profundidade ao tema.

Em *Édipo Rei* podem ser facilmente lidas as dificuldades postas pela *hybris* (desmedida) e pela *hamartía* (erro) frente ao agir humano. Evidenciam-se, consequentemente, os limites das ações dos homens frente às orientações dos oráculos divinos.

Em *Édipo em Colona*, diferentemente, mesmo a despeito de todo o lineamento mítico-esotérico, Sófocles parece vislumbrar uma percepção do amadurecimento antropológico da sociedade grega. É provável que tal fato seja uma representação literária das transformações ocorridas no seio da sociedade no espaço de, aproximadamente, 18 anos que decorreram entre a escrita de *Édipo Rei* e de *Édipo em Colona*<sup>5</sup>.

Se a *Édipo em Colona* faltam a energia, a força e o ritmo presentes em *Antígona* e em *Édipo Rei*, se nela não se percebe o mesmo brilho da expressividade poética de Sófocles, tão marcante nas duas primeiras das três tragédias edípicas; e se os elementos de uma boa tragédia ali não são tão evidentes; ao mesmo tempo, tem-se esta peça como fonte documental e fundamento para compreensão do processo de metamorfose sócio-político-cultural ocorrido no período de transição.

---

<sup>4</sup> Supomos que a passagem XIV, 1453 b, 1 da *Poética* de Aristóteles seja uma comparação direta entre *Édipo Rei* e *Édipo em Colona* no referente à estruturação das duas tragédias e aos meios que cada uma adota para promover a catarse no público assistente.

<sup>5</sup> A saber: *Édipo Rei* (425 à 424 a.C.); *Édipo em Colona* (407 à 406 a.C.). Cf. MARSHAL, 2007, p.55.

Essa leitura se dá não somente por se perceber na referida tragédia ampla abertura de possibilidades para o agir do homem grego, mas, além disso, contribui com essa perspectiva o fato de, com ela, Sófocles haver construído, ao fim de sua obra, a maior de todas as peripécias trágicas. O Édipo ali apresentado, envelhecido, sofrido, mas acima de tudo, prudente, consegue transformar seu destino. Noutras palavras: plenamente humanificado, Édipo parece ter ao fim de sua vida construído um caminho só seu, independente dos ditames de sua Moira.

Convém lembrar as palavras de Carmem Trueba que, no concernente às relações entre ética e tragédia, em tudo se ligam ao pensamento aqui desenvolvido. Diz a autora:

Las acciones trágicas pertenecen al orden de la mimesis y la ficción dramática, pero atañen a situaciones y patrones de comportamiento reales, y corresponden, asimismo, a tipos de acción sumamente complejos, de ahí que algunos ejemplos dramáticos resulten útiles para analizar elementos significativos de la acción humana [...]. Ésta es una de las razones por las que Aristóteles se sirve de ellos en su teoría de la acción, otra es que la acción humana, en las tragedias, assume unos rasgos paradigmáticos.<sup>6</sup>

## **b) Análise da tragédia**

Uma primeira leitura de *Édipo em Colona* pode levar o leitor a interpretar essa peça tão-somente como reflexão sobre a morte. Sem o fim de negar esta evidência, nossa proposta é de um aprofundamento filosófico do texto em questão.

Grande número de questões está presente nessa tragédia, sem ser a morte tema exclusivo, mas, um dos temas. Qual, então, seria o tema principal de *Édipo em Colona*? Parece mesmo ter sido a tentativa de Sófocles nessa peça a de, uma vez mais, questionar os limites do homem ante sua Moira. A questão central deve ser, tal como em *Édipo Rei*, a concernente, em termos mais ou menos aristotélicos, à do domínio das paixões e do cultivar das virtudes.

A peça tem dez personagens: Édipo, ex-rei de Tebas; Antígona, filha-irmã e guia de Édipo; um habitante de Colona<sup>7</sup>; o Corifeu; o Coro (representando os anciãos da Ática); Ismene, filha-irmã de Édipo; Teseu, rei de Atenas; Creonte, tio de Édipo e rei de Tebas, sucedendo o trono paterno; Polinices, filho-irmão de Édipo e insurreto em Tebas e, por fim, um mensageiro.

<sup>6</sup> TRUEBA, Carmem. *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona: Anthropos: 2004, p. 105.

<sup>7</sup> Localidade próxima a Atenas. Terra natal de Sófocles.

A partir dos diálogos entre as personagens é possível construir um esquema de análise bipartindo a peça entre *diálogos de ode à prudência* e *diálogos de disputa entre prudência e paixão*.

Duas questões chamam atenção a partir de um exercício de leitura comparada entre *Édipo Rei* e *Édipo em Colona*. Em primeiro lugar, na primeira peça, Édipo visa fugir de seu destino, não aceita as determinações oraculares, nega-se a cumprir uma sentença julgada injusta e, para tanto, busca respostas, indaga e indaga-se, tentando construir racionalmente a saída para um problema que, em última análise, é ele próprio. A maior incorreção de Édipo e, também sua marca maior, foi o descontrole. Édipo rei, vestido nas roupas da tradição não via o caminho da prudência.

Já na segunda peça, estamos diante de um novo Édipo, em tudo diferente. Seu físico, suas vestes, sua postura, tudo, enfim, parece mesmo transmutar o herói em homem. De todas as mudanças, contudo, uma a chamar atenção é o fato de ele não dar mais ordens, limitando-se a perguntar.

Em segundo lugar, o movimento dialético de controle-descontrole, marcante na primeira peça, estava vinculado à própria personalidade de Édipo. Somente ele parecia estar preso a essa disputa, a essa condição de tentame deliberativo. Já na segunda, essa realidade se alastra sobre todas as personagens, daí haver em seu curso monólogos, e mesmo diálogos sobre a sabedoria, a verdade, a justiça, e, principalmente, a existência de vários enfrentamentos dialogais entre o temperado e o destemperado, entre o prudente e o imprudente, entre o sábio e o ignorante.

De fato, faz-se importante notar que nem Édipo nem os demais personagens representam essa disputa a qual, em última análise, poderá configurar-se como a própria tensão transitiva presente na sociedade grega de então. No início da peça, vê-se a marcação mítico-metafórica da dualidade *desmedida-prudência* patente nas palavras do estrangeiro que, depois de indagado por Édipo sobre o lugar onde se encontravam responde:

Escuta-me e ouvirás tudo que eu mesmo sei.  
Este solo é consagrado; ele pertence  
a *Poseidon*, senhor dos mares, nele mora  
o titã *Prometeu*, deus portador do fogo.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Todas as citações aqui feitas sobre *Édipo em Colona* foram retiradas de SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana — Édipo Rei, Édipo em Colona, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,

Ora, na mitologia grega era comum apresentar Netuno como deus temperamental, irascível, violento. Em contrapartida, o titã Prometeu tem uma profunda relação com a natureza humana ora discutida, uma vez que, concebeu a raça dos homens fazendo uso do limo da terra e dando vida à sua obra a partir do fogo dos deuses. Além disso, Prometeu é símbolo da inquietação humana, mas simboliza um procurar ponderado, pois constantemente sua imagem é associada à prudência<sup>9</sup>.

A metáfora fundamental da peça em comento, portanto, já estava indicada em *Édipo Rei*: cego, Édipo vê. Sófocles parece dizer através desse artifício que, o homem deve rever valores, normas e leis da tradição. E o que em *Édipo Rei* parecia ser um convite, nesta outra peça parece ser uma certeza: o homem, (re)configurando as tradições, ponderando e apoderando-se delas, numa sistematização racionalizada desses saberes, parece ter mais força. A simplicidade e a humildade características desse novo Édipo são expostas, desde o início da peça. Diz Édipo:

Filha do velho Édipo, a que lugar chegamos,  
Antígona? A que cidade? De que povo  
é essa terra? Quem irá oferecer  
a Édipo sem rumo uma mísera esmola?  
*Pego tão pouco e me dão menos que esse pouco  
e isso basta-me; de fato, os sofrimentos,  
a longa convivência e meu altivo espírito  
me ensinam a ser paciente*<sup>10</sup>

Logo nas palavras liminares, Édipo afirma ter aprendido a *ser paciente*. Ora, ao longo de toda a peça, paciência, prudência e outros termos correlatos serão motivos recorrentes<sup>11</sup>.

Esta tragédia, de fato, difere muito de todas as outras produzidas por Sófocles<sup>12</sup>, não somente por sua forma, mas, como já afirmado, por seu conteúdo. Não existe aqui uma catástrofe, não se tem morte violenta, não se percebe autorreconhecimento inglório. Esta tragédia, ao contrário, parece ir mais fundo na condição humana, ressignificando-a através da morte de Édipo.

---

2002. Mário da Gama Kury (trad.). Sendo, pois, notada a seguinte referência: Édipo em Colona, 106, v. 61-64. (Grifo nosso)

<sup>9</sup> Veja-se o mito de Prometeu e Epimeteu.

<sup>10</sup> Édipo em Colona, p. 103, v 1-6. (Grifo nosso).

<sup>11</sup> Cf., p.e., Édipo em Colona, p. 109, v. 133-134; p. 113, v. 200-203; p. 117, v. 243-244; p. 134, v. 593; p. 135, v. 606-609; p. 148, v. 916-918; p. 162, v. 194-195; p. 170, v. 1400-1408 e p. 178, v. 1674-1676.

<sup>12</sup> E aqui nos referimos não somente àquelas ditas edípicas.

## Segundo Jonathan Lear:

O estado mais elevado das virtudes éticas é aquele em que a pessoa que as possua entenda-as e as endosse. É objetivo da *Ética a Nicômaco* ajudar a pessoa virtuosa a fazer a transição de seu ter um bom caráter para seu entendimento e aceitação desse caráter.<sup>13</sup>

Ora, parece mesmo que em *Édipo em Colona* a proposta estava uterinamente guardada por Sófocles na figura de Édipo. Pelos argumentos apresentados em *Édipo Rei*, tem-se ciência de ser Édipo uma personagem que traz consigo elementos morais suficientes para ser qualificada como virtuosa. Sua falha parece ter sido o não reconhecimento desse caráter virtuoso que é seu, diferencial dentro do palácio de Tebas, causando desconforto a todos que não reconhecem sua funcionalidade, inclusive nele próprio, por mais paradoxal que isso possa parecer<sup>14</sup>. Porém, com a maturidade conquistada bruscamente, com o “fechar os olhos para o mundo”, e a condição de meditação profunda em que se colocou, o rei auto-exilado de Tebas passa a ser apresentado, em *Édipo em Colona*, como consciente do seu papel.

Ao que parece Sófocles apresentava ao público a possibilidade de “rompimento” com certas características da tradição, ou, se não rompimento efetivo, pelo menos uma reflexão sobre esses elementos. Referida reflexão parece estar muito clara nos 48 versos de interlocução entre o Coro e Édipo<sup>15</sup>, quando aquele, representando a tradição, insiste que ela não pode ser negada nem repensada. Édipo, ao contrário, tenta deliberar sobre seu suposto pecado. Assim, lê-se na peça:

CORO – Pensar em velhos males esquecidos  
é perigoso [...]

ÉDIPO – Ah! Infeliz de mim!

[...]

Meus sofrimentos são inesquecíveis;  
sofri-os sem saber o que fazia.  
Os deuses são minhas testemunhas  
e tudo aconteceu malgrado meu.

[...]

CORO – Sofreste!

ÉDIPO – Sim, males inolvidáveis

CORO – Pecaste!

<sup>13</sup> LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006,. p. 277.

<sup>14</sup> De fato esse paradoxo é chave de toda a tragédia *Édipo Rei*.

<sup>15</sup> *Édipo em Colona*, p. 103, v 561-609.

ÉDIPO – Não! Eu não pequei!

CORO – Que dizes infeliz? Foste de fato...

[...]

... o causador da morte de teu pai?

[...]

Mataste!

ÉDIPO – Sim, matei; tenho entretanto...

[...]

... algo para justificar-me.

[...]

Digo-te; quando o matei

E massacrei agia sem saber.

Sou inocente diante da lei,

pois fiz tudo sem premeditação.<sup>16</sup>

Pelo que se vê parece também haver coincidência entre os textos sofoclianos e a perspectiva ética aristotélica no concernente à reflexão e à própria construção do caráter reflexivo, essência do agir ético e livre. Segundo Lear, para Aristóteles três questões deveriam ser observadas no tocante ao tema: 1ª) O caráter da pessoa não poderia ser produto de coerção; 2ª) O endosso reflexivo deveria ser algo além de um desejo se impondo e 3ª) A reflexão deveria ser apurada e sensível à verdade.<sup>17</sup>

Ora, é exatamente a soma dessas três condições que se verifica no amadurecimento antropológico de Édipo. Seu caráter e as atitudes emanadas da infausta personagem em *Édipo Rei*, não lhe foram impostos por ninguém, não houve sobre ela nenhuma coerção para que agisse como agiu. Da mesma forma, o processo reflexivo de Édipo é apresentado como manipulador (e não como dominador) de suas paixões e se reflete nas suas constantes falhas de investigação, de tal sorte que, somente quando todo o processo é submetido à verdade (*Alétheia*) e, toda a questão se ordena e se alinha abre espaço para uma nova perspectiva na vida de Édipo.

Cabe agora pensar sobre o sentido da prudência na filosofia aristotélica para, em seguida, finalizar este discurso com uma ponderação sobre a metáfora da morte em *Édipo em Colona*.

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 134-135, v. 594-569.

<sup>17</sup> LEAR. *Op. Cit.*, p.281-282.



### III. O sentido de *Prudência* na filosofia ética aristotélica

No livro VI da *Ethica Nicomachea*, encontra-se a lista mais completa das virtudes dianoéticas apresentada por Aristóteles<sup>18</sup>. Lê-se no citado livro que cinco são essas virtudes: 1ª) A arte; 2ª) O conhecimento científico; 3ª) A sabedoria prática; 4ª) A sabedoria filosófica; e 5ª) A razão intuitiva<sup>19</sup>.

Aristóteles define a prudência como espécie de *sabedoria prática* e, por isso mesmo, na *Ethica Nicomachea*, ela aparece fortemente ligada à idéia de deliberação. Segundo o Estagirita: “é cunho característico de um homem dotado de *sabedoria prática* o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular [...], mas sobre aquelas [coisas] que contribuem para a vida boa em geral<sup>20</sup>”.

Ora, ao que parece a prudência é, nessa perspectiva, elemento fundamental para o bom agir e para a constituição da *vita activa* própria do homem ético da *pólis*. Assim, na filosofia ética de Aristóteles, se pode perceber uma grande força naquilo comumente compreendido como não propriamente filosófico, mas prático.

De fato, para a filosofia ética aristotélica, a noção platônica de ser o filósofo um homem mais capaz do que os outros<sup>21</sup> é fortemente questionada, pois o Estagirita atribui papel fundamental ao conhecimento prático, apresentando os limites do conhecimento teórico. Assim, considerando a filosofia platônica em seu *locus* histórico, tem-se que o filósofo da Academia, imbuído do pensamento mítico de sua época, compromete-se com a construção também

---

<sup>18</sup> Todas as referências à *Ethica Nicomachea* foram retiradas da seguinte publicação ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gred Borheim. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1973. Doravante usaremos apenas a abreviação do título da obra (E.N.) seguida dos passos referentes ao texto conforme exemplo: E.N., 1139b 16-19.

<sup>19</sup> Não cabe neste artigo pormenorizar as facetas terminológicas de cada uma das virtudes dianoéticas apresentadas na *Ethica Nicomachea*. Isso requereria uma tese doutoral. Os interessados no assunto podem Cf AUBENQUE, *Op. Cit.*

<sup>20</sup> E.N., 1140a 27- 29.

<sup>21</sup> Sobre a questão, convém lembrar que Aristóteles não desmerece a capacidade do filósofo; longe disso. O que deve ficar claro é o fato do Estagirita perceber existirem momentos nos quais a reflexão excessiva pode prejudicar a sociedade. Assim, em certos momentos a condição prudencial pode ser mais útil, posto que mais ativa do que a reflexiva. Ademais, deve ficar claro ainda ser a ação prudente dependente da reta deliberação, sendo, portanto e em certa medida, uma ação filosófica. Sobre a perspectiva platônica da superioridade do filósofo cf: *Cármides*, *Ménon*, *Carta VII* e, em especial, *A República* e *Fédon*.

mítica do ideal de filósofo, uma vez que essa idealização, desprendida da própria realidade, constrói uma condição inalcançável para a própria condição humana. Dessa forma, a filosofia ética de Aristóteles vem com o fim de reorganizar o pensamento de seu professor. A proposta aristotélica não é destruir, mas reformular o pensamento de Platão, conferindo-lhe objetividade no trato prático.

Segundo Aubenque<sup>22</sup>, a idéia de prudência apresentada por Aristóteles não se vincula a uma proposta filosófica rebuscada e hermética, uma vez que tanto sua forma quanto sua força têm gênese na utilização popular que o termo prudência (*phronésis*) merece no cotidiano histórico aristotélico<sup>23</sup>. Tal fato leva esta nova possibilidade de interpretação filosófica a uma condição de filosofia verdadeiramente prática, capaz de (re)configurar o agir mítico-político, convertendo-o em agir ético-político, de tal sorte que essa linha de leitura ratifica as relações existentes entre ética e política na filosofia ora tratada, relações essas que foram brevemente discutidas no terceiro capítulo do presente estudo.

Creemos ser necessário, para compreender de forma mais aclarada a questão desenvolvida no parágrafo anterior, apresentar a digressão filosófico-filológica proposta por Pierre Aubenque sobre os valores que os conceitos de *nous* e *dianoía* têm na filosofia de Platão e Aristóteles, como a seguir:

Enquanto                      designava, em Platão, o aspecto discursivo do conhecimento racional, por oposição a seu aspecto intuitivo, expresso por                      ou                      , tal especialização não aparece em Aristóteles, que emprega os termos                      ,                      e                      de maneira freqüentemente equivalente, *dianoía* designando a atividade do pensamento em geral. Então não surpreende que as virtudes dianoéticas englobem, em Aristóteles, o                      tanto quanto a prudência, a arte como a ciência: chamando-as dianoéticas, Aristóteles quer simplesmente exprimir que essas virtudes concernem menos ao caráter (                      ) do que ao pensamento em geral. Logo para Aristóteles não é entre a *dianoía* e o *nous*, entre discussão e intuição que passa a cisão essencial, mas entre o pensamento do necessário e o pensamento do contingente.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.*, p. 234.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, p. 235. Afirma o autor: “A ruptura com o vocabulário platônico é acompanhada aqui, como freqüentemente, de um retorno complacentemente acentuado ao uso popular”

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 236.

Compreender a relação entre pensar *o necessário* e pensar *o contingente*, segundo o acima apresentado, é ponto central na teoria da *phronésis* presente na *Ethica Nicomachea*. Ora, essa condição dialogal entre necessário e contingente para além de teoria filosófica, vem a ser fotografia política da sociedade grega do proposto período de transição, na medida em que ela evidencia o caminhar político-deliberativo daquela sociedade em processo de (re)modelação ético-política. Ainda seguindo o raciocínio de Aubenque, tem-se não ser “preciso ver, pois, nenhuma inconseqüência no fato de Aristóteles ora opor a prudência à intuição, ora, ao contrário, aproximá-las<sup>25</sup>”.

Pierre Aubenque argumenta decorrer tal fato da perspectiva de entendimento do conceito de *nous*<sup>26</sup>, uma vez que este, tanto pode ser lido como “a apreensão imediata dos princípios da demonstração<sup>27</sup>” quanto como “a apreensão imediata das ‘coisas últimas e particulares’<sup>28</sup>”.

Esta última interpretação do conceito parece mesmo ser a mais ajustada à perspectiva aristotélica de prudência, estritamente ligada a um sentido discernente<sup>29</sup> ou *julgativo*<sup>30</sup> e, também, ao ambiente proto-ético analisado ao longo deste estudo, desde que é exatamente esta a modalidade de discernimento evidenciada na condição do agir ético-político do homem. Este, contudo, oscila entre a liberdade e a limitação próprias da condição humana, sendo livre na medida em que constrói seus caminhos deliberativos, mas, simultaneamente, limitado, por não poder deliberar perfeitamente sobre todas as coisas<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 237.

<sup>26</sup> Aceitamos aqui a tradução de Pierre Aubenque do substantivo por intuição. Advertimos, contudo, que a polissemia da palavra permitir-nos-ia traduzi-la por inteligência ou sabedoria e que, daí decorre uma série de problemas concernentes à interpretação do termo dentro da filosofia ética de Aristóteles.

<sup>27</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.*, p. 237.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Sobre o discernimento, diz Aristóteles: “o que se chama discernimento, e em virtude do qual se diz que os homens são ‘juízes humanos’ e que ‘possuem discernimento’, é a reta discriminação do equitativo. (...) Sendo o discernimento correto aquele que julga com verdade.” Cf. E.N., VI, 11, 1143a 19-24.

<sup>30</sup> O neologismo *julgativo* está aqui posto no sentido de apresentar a idéia de “julgamento ativo” próprio da perspectiva do agir-ético aqui pensada.

<sup>31</sup> Assim, na *Ethica Eudemia*, Aristóteles já deixa claro que o agir humano não deve ser comandado pelo divino, mas, e aí sim, pelo próprio homem, que deve governar suas ações de acordo com a prudência individual. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Tradução de Carlos Megino Rodríguez. Madri: Alianza, 2002., 1249b 13 - 15.

Destarte, tem-se a prudência, no plano de sabedoria prática, como caminho ético proposto pelo Estagirita para a *vita activa* e para a *eudaimonia* na *pólis*. Por esse viés, para Aristóteles: “ser um homem inteligente ou de bom ou humano discernimento consiste em ser capaz de julgar as coisas com que se ocupa a sabedoria prática”<sup>32</sup>.

Ao demonstrar a função da razão intuitiva no processo de discernimento, Aristóteles afirma ainda:

A razão intuitiva [...] ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos como os últimos são objetos da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo *raciocínio prático* apreende o fato último e variável, isto é a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares.<sup>33</sup>

Esta questão sobre a prudência e a sabedoria prática é central para discutirmos a personagem Édipo em *Édipo em Colona*, pois toda a peça parece mesmo dizer respeito (tal como em *Édipo Rei*) a um modo político de operar praticamente na *pólis*. É possível ver aqui, uma vez mais Sófocles falando através de *Édipo* e “antecipando” a proposta aristotélica, ou de outra forma, pode perceber-se as tragédias sofoclianas como uma das fontes originais utilizadas por Aristóteles no processo de sistematização de sua ética. Isso possibilita entender melhor o fato de o prudente deve ser, para Aristóteles:

ao mesmo tempo homem de pensamento e de ação, herdeiro dos heróis da tradição, o *phronimos* une nele a lenta reflexão e a imediatez do golpe de vista, que não é senão a brusca eclosão da [sabedoria]; ele une a minúcia e a inspiração, o espírito de previsão e o espírito de decisão. [...] Aristóteles não parece incomodado em lembrar que é de preferência ao *phronimos* que o vulgo atribui espontaneamente a capacidade de intuição ( ) bem mais que ao sábio ou ao filósofo, os quais reduzidos às suas demonstrações ignoram o começo e o fim das coisas.<sup>34</sup>

O Édipo da última peça sofocliana pode, portanto, ser lido como esse *phronimos*, pois, se supõe, na peça em foco são dadas as primeiras pistas para um novo entendimento sobre a moral. Entendimento este que, posteriormente, será burilado na *Ethica Nicomachea*, na qual Aristóteles dirá: “a virtude é [...] uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste

<sup>32</sup> E.N., VI, 11, 1143a 29 - 33.

<sup>33</sup> E.N., 1143a 35-1143b 5.

<sup>34</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.*, p. 237-238.

numa mediania [...] relativa entre nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática<sup>35</sup>.”

Uma cautela deve ser tomada ao tentar-se compreender a valoração aristotélica sobre a sabedoria prática, uma vez que a opção do filósofo parece colocá-lo numa situação pouco confortável na medida em que, preferindo a prudência em detrimento de outras formas de saber, parece mesmo entender a virtude como algo natural, ou seja, extra-humano. Na verdade, em outras palavras, a questão derivada desse debate é a da relação entre *moralidade* e *inteligência*<sup>36</sup>, resolvida por Aristóteles na articulação dos conceitos de *inteligência* e *juízo* com sua teoria da prudência.

#### IV. A articulação entre Juízo e Inteligência: a *prudência* (re)pensada

Debates em torno das questões conceituais relacionadas às noções de *inteligência* e *juízo* não eram novidade na época de Aristóteles. É sabido, de fato, ter a escola de Platão se dedicado verdadeiramente à discussão e definição de conceitos os quais posteriormente seriam fundamentais para a filosofia.

Os dois conceitos trazidos à baila não ficaram de fora das reflexões da Academia nem do próprio Platão. Segundo Aubenque, Platão “acreditava ter dado carta de nobreza a essas qualidades há tanto tempo louvadas pela sabedoria popular, fazendo delas virtudes especulativas.<sup>37</sup>” Aristóteles, contudo, parece mesmo romper com as leituras da escola de seu mestre e, uma vez mais, retornar ao entendimento popular dos conceitos.

Assim, pode-se ler em Platão, especificamente no *Filebo*<sup>38</sup>, o conceito de inteligência (*sínesis*) transfigurado no conceito de prudência (*phronésis*) e, ainda na *República*<sup>39</sup> e no *Crátilo*<sup>40</sup> o juízo (*gnúme*) é visto assimilado como sinônimo de *epistême*

Para Aristóteles, contudo, “a inteligência (     ), ou seja, a capacidade do homem inteligente (     ), ou ainda daquele que compreende (     ),

<sup>35</sup> E.N., 1106b 35 - 1107a 3.

<sup>36</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.*, p. 239.

<sup>37</sup> Idem, p. 241.

<sup>38</sup> Cf., *Filebo*, 19b.

<sup>39</sup> Cf. *República*, V, 476 d.

<sup>40</sup> Cf. *Crátilo*, 411ad.

possui extensão que não permite assimilá-la a uma ciência particular<sup>41</sup>”, pois, segundo texto da *Ethica Nicomachea*.

A inteligência [...] e a perspicácia, em virtude das quais se diz que os homens são inteligentes ou perspicazes, nem se identificam de todo com a opinião ou o conhecimento científico (pois nesse caso todos seriam homens inteligentes), nem são elas uma das ciências particulares. Com efeito, a inteligência nem versa sobre as coisas eternas e imutáveis, nem sobre toda e qualquer coisa que vem, mas apenas sobre aquelas que podem tornar-se assunto de dúvidas e deliberação. Portanto, os seus objetos são os mesmos que os da sabedoria prática; *mas inteligência e sabedoria prática não são a mesma coisa*.<sup>42</sup>

Para o filósofo de Estagira, a sabedoria prática, ou seja, a prudência, deveria ser entendida como a disposição ponderadora do que se deve ou não deve fazer. Por outro lado, a inteligência estaria vinculada ao ato de julgar e, pois, a inteligência associava-se, na perspectiva aristotélica, à perspicácia.<sup>43</sup>

Avaliada que foi a diferenciação aristotélica entre inteligência e prudência, cabe observar as considerações em torno do conceito de juízo. O bom julgar é *conditio sine qua non* do prudente, tendo em vista, como acima foi afirmado, o discernente e o *julgativa*. Segundo Aubenque, a faculdade de julgar não deve ser compreendida somente como qualidade intelectual. Desse modo:

O homem de bom julgamento ( ) não se confunde com o homem de ciência; ele não tem nenhuma convivência com os princípios e não pode se abrigar atrás de nenhuma demonstração. Além disso, sabe que o verdadeiro nos assuntos humanos não se confunde com o demonstrável. É justamente o reconhecimento dos limites da ciência que faz seu valor moral.<sup>44</sup>

A atividade de julgar liga-se ao bom discernimento, portanto, conforme as próprias palavras de Aristóteles: “o que se chama discernimento, e em virtude do qual se diz que os homens são ‘juizes humanos’ e que ‘possuem discernimento’, é a reta discriminação do eqüitativo<sup>45</sup>”. Percebe-se assim um retorno à teoria do justo meio e, a partir desta, a fundamentação onto-antropológica da própria condição do julgar. Nessa perspectiva, “a eqüidade era o substituto humano de uma justiça geométrica demais e, por isso, rígida demais<sup>46</sup>”, estranha mesmo à própria condição humana. Eis porque sendo

<sup>41</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.* p.241.

<sup>42</sup> E.N., 1143a 1- 9.

<sup>43</sup> E.N., 9 - 10.

<sup>44</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.* p.242

<sup>45</sup> E.N., 1143a 20-23.

<sup>46</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.* p. 242.

esse discernimento conducente à equidade e fundamentação da justiça humana, deve-se entendê-lo também como postulado da verdade humana, pois “esse discernimento é aquele que discrimina corretamente o que é equitativo, sendo o discernimento correto aquele que julga com verdade<sup>47</sup>”.

Diante do que foi exposto, pode-se concluir que os conceitos aqui sumariamente analisados menos se separam e mais se ajudam na formação daquela busca, marca própria do período de transição. A mencionada busca se faz por um pensar e agir humanos sem, contudo, ferir radicalmente a tradicional sabedoria grega sobre os limites.

Sófocles parece ter proposto, ao menos a partir da orientação de leitura aqui vista, em *Édipo em Colona*, uma antecipação de muitos dos problemas ora levantados na filosofia ética de Aristóteles.

## V. Morte de Édipo e formação do novo paradigma do agir humano

Uma vez mais, Sófocles desenha uma situação pouco confortável para Édipo. Menos horrendo do que o desfecho de *Édipo Rei*, o encerramento de *Édipo em Colona* também trazia em si uma lição enigmática. O que realmente significaria a morte de Édipo?

Para responder a essa pergunta primeiro há de ter-se em mente a duplicidade inerente ao desfecho da peça. A morte de Édipo deve ser definida como suicídio ou morte natural. Em seguida, faz-se necessário analisar o sentido do suicídio e, a partir deste, compreender as circunstâncias poéticas da morte de Édipo e o significado metafórico dela decorrente.

Quando da chegada de Teseu ao encontro de Édipo este lhe profere as seguintes palavras:

Venho para oferecer-te meu sofrido corpo;  
ele é desagradável para quem o vê,  
mas o proveito que poderá trazer  
torna-o mais valioso que o corpo mais belo.<sup>48</sup>

Ao longo da peça, fica-se sabendo que o corpo de Édipo trará para Atenas paz e prosperidade se ali ele for enterrado. Não caberia na arquitetura desse

---

<sup>47</sup> E.N., 1143a 23-24.

<sup>48</sup> *Édipo em Colona*, p. 137, v. 636-639.

estudo uma interpretação puramente mística do problema enfocado<sup>49</sup>. Propomos, portanto, outra possibilidade de interpretação, mais próxima de questões propriamente humanas: o corpo de Édipo parece ser oferecido como sacrifício exemplar e restauração da ordem daquela cidade-Estado<sup>50</sup>.

Ele, Édipo, no decurso de sua história, teve que aprender a deliberar prudentemente, pois apenas assim pôde viver o tempo de vida que lhe restava sem deixar-se perder pela terrificância de seus atos<sup>51</sup>.

A preferência dada à segunda linha interpretativa apresentada assenta-se na certeza de:

a característica educadora das tragédias sofocianas estava presente na sua busca pelo ideal de conduta do homem. O poeta procurou apresentar em suas tragédias a narrativa de homens reais diante dos seus conflitos. Mesmo utilizando-se dos heróis míticos em suas peças, Sófocles procurou humanizar suas personagens.<sup>52</sup>

Portanto, entende-se ser:

uma das funções da tragédia era apresentar de forma concreta problemas relativos ao homem e às suas relações com os deuses ou as relações dos homens entre si [...] Aquilo que o poeta escolhe da mitologia dá-lhe não só assunto dramático, mas também os meios para classificar aquilo que interessa e perturba a sua inteligência.<sup>53</sup>

Em *Édipo em Colona*, ao que parece, manifesta-se sorrateiramente uma das primeiras compreensões da necessidade de transformação nas ações políticas manifestadas nas cidades-Estado.

Lembrando sempre do paralelismo existente entre o pensamento de Aristóteles e a produção sofociana, não há espaço para ver-se a morte de Édipo como suicídio. A cena da morte é sombria e enevoadada, não se pode

---

<sup>49</sup> Segundo Luiz Renato Martins, os versos remetem a “uma antiga crença grega que atribuía poderes mágicos a determinados cadáveres”. Cf. MARTINS. In: NOVAES, 2002, p. 330.

<sup>50</sup> Neste momento, fantasia e realidade se entrecruzam. Os últimos anos de vida de Sófocles foram tempos difíceis na política de Atenas. Parece mesmo haver uma simbologia implícita na cena que aqui se analisa quando Édipo e Sófocles se confundem num só. O corpo de Édipo parece mesmo ser o do escrito, a própria tragédia que Sófocles oferecia a Atenas numa última lição ético-política.

<sup>51</sup> Cf. indicação da nota 48, p. 71.

<sup>52</sup> SOUZA e MELO, 2008, p. 50.

<sup>53</sup> BOWRA, 1965 *apud* SOUZA; MELO, 2008, p. 50.



perceber, com clareza, o que de fato acontece com Édipo naquele momento. Tem-se notícia de sua morte por um mensageiro chegado à cidade a anunciar:

Posso dizer-vos em resumo, cidadãos;  
Édipo já morreu; não me é, porém, possível  
narrar sumariamente os fatos ocorridos,  
pois eles não aconteceram num instante.<sup>54</sup>

No livro V, capítulo 11 da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles fala do suicídio e acrescenta:

Quem, levado pela cólera voluntariamente se apunhala, pratica esse ato contrariando a reta razão da vida, e isso a lei não permite; portanto, ele age injustamente. Mas para com quem? Certamente que para com o Estado e não para consigo mesmo. Por que ele sofre voluntariamente e ninguém é voluntariamente tratado com injustiça. Por essa mesma razão o estado pune o suicida infligindo-lhe uma certa perda de direitos civis, pois que ele trata o Estado injustamente.<sup>55</sup>

As observações feitas por Aristóteles sobre o suicídio, em associação com a longa passagem que, nas palavras do mensageiro<sup>56</sup>, registra a elevação de Édipo (espiritual para alguns, moral para este trabalho), contradizem a possibilidade apresentada por alguns intérpretes dessa tragédia: a morte de Édipo não pode ser lida como um mero suicídio.

Édipo fez-se redimido quando “desapareceu sem lamentar-se / e sem as dores oriundas das doenças, / por um milagre inusitado entre os mortais<sup>57</sup>” e, mais ainda, determinou seu fim, de acordo com sua vontade, posto que nas palavras de Antígona: “Ele morreu em solo estranho / de acordo com sua vontade<sup>58</sup>”. As palavras finais da peça são ditas pelo Corifeu: “agora basta; não há mais motivos / para insistir nessas lamentações. / Tudo está decidido.<sup>59</sup>”

## VI. Conclusão

Jonathan Lear afirma que o homem é um animal desejoso de saber e, por isso mesmo sempre caminha em busca desse objetivo, de tal forma que está imerso numa “vida de investigação e de experiências, até que ele esteja apto a

<sup>54</sup> Édipo em Colona, p. 186, v. 1871-1874.

<sup>55</sup> E.N., 1138a 9-13.

<sup>56</sup> Édipo em Colona, p.186, v. 1879-1974.

<sup>57</sup> Édipo em Colona, p. 189, v. 1970-1973.

<sup>58</sup> Édipo em Colona, p. 191, v. 2020-2021.

<sup>59</sup> Édipo em Colona, p. 196, v. 2095-2097.

tomar a consciência daquilo que verdadeiramente ele próprio é.<sup>60</sup> Essa foi a vida de Édipo. Lear afirma ainda que no homem esse desejo natural o impele a transcender sua própria natureza e em parte o diviniza<sup>61</sup>. No caso de Édipo, sua divinização foi justamente assentar-se na condição humana.

Aristóteles, como que fazendo referência direta a Édipo, afirma:

devemos acatar, não menos que as demonstrações, os aforismos e opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, assim como das pessoas dotadas de sabedoria prática. Com efeito essas pessoas enxergam bem por que a experiência lhes deu um terceiro olho.<sup>62</sup>

Nesta última tragédia, o que se lê parece mesmo ser a conclusão de um projeto filosófico-poético-educacional criado por Sófocles. Édipo encarna, em si, a evolução ético-política do homem grego. Ao entregar-se à cidade como corpo, entrega-se também como modelo redentor. Purga com seus pecados todos os males de Atenas e, ao mesmo tempo, cria as condições necessárias e exemplares na *pólis* para o debate em torno da virtuosa prudência.

\*\*\*

## Fontes

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gred Borheim. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ética Eudemia*. Tradução de Carlos Megino Rodríguez. Madri: Alianza, 2002.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução de Maria Luisa Alía Alberca. Madri: Alianza, 2008.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1973.

\_\_\_\_\_. *Politics*. Tradução de H. Rackham. Londres: Harvard University Press, 2005. (Edição bilingue: Grego-Inglês)

\_\_\_\_\_. *Retórica das Paixões*. Tradução de Issis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Edição bilingue: Grego-Português)

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

## Bibliografia

ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Presença, 1970.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BORON, Antilo A. (comp). *La filosofía política clásica: de la antigüedad al renacimiento*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.

BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BRUN, Jean. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

---

<sup>60</sup> LEAR, *Op. Cit.* p. 465.

<sup>61</sup> Ibid..

<sup>62</sup> E.N., 1143b 11-14.

- \_\_\_\_\_. *Aristote et le Lycée*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- CORNELLI, Gabriele. “Aquele que ama o mito é, de alguma forma, filósofo’: Algumas considerações sobre a necessidade do mito para a filosofia”. *Phoînix*, 2003: 110-127.
- DETIENE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Brasília: UNB, 1998.
- FERGUSON, Francis. *Evolução e Sentido do Teatro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.
- GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega – Ensaio*. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Tragédia Grega: A cidade faz o teatro”. *Revista Philosophica*. 2003: 1-18.
- KURY, Mário da Gama. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- MARTINS, Luis Renato. “O dom de Édipo”. In: NOVAES, Adauto (org). *Os sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia. Letra/Funart, 2002 p. 329 – 357.
- MORRALL, John B. *Aristóteles*. Brasília: UNB, 2000.
- MUNIZ, Fernando. “Sócrates e o prazer”. In: *Phoînix*, 2002: 162-169.
- NIETZSCHE. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1978, pp. 37-50.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da tragédia no espírito da música*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Abril S/A e Industrial, 1978, pp. 13-36.
- PERINE, Marcelo. “Nas origens da ética ocidental: a Ética a Nicômaco”. *Síntese* 9 (1982): 21-38.
- PIRES, Francisco Murari. *Mithistória*. São Paulo: Humanitas, 1999.
- REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele*. Roma: Laterza, 1991.
- RIBEIRO, Joaquim Chaves. *Vocabulário e Fabulário da Mitologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1962.
- ROSENFELD, Katrin Holtermayer (org). *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- SEGAL, Charles. *La musique du sphinx: Poésie et structure des la tragédie grecque*. Paris: Editions La Découverte, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Sophocles' tragic world: divinity, nature, society*. Cambridge: MA Harvard University Press, 1995.
- SPINELLI, Priscila Tesch. *A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Porto Alegre: UNISINOS, 2007.
- TRUEBA, Carmem. *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona: Anthropos: 2004.
- \_\_\_\_\_. “Poesía y filosofía en la poética de Aristóteles”. *Signos filosóficos* 8 (2002) : 35-50.
- URMSON, O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, 1998.
- VELOSO, Cláudio William. *Aristóteles Mímico*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre, e Pierre VIDAL-NAQUET. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Duas cidades, 1977.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Cia. Letras, 2000.